

Е.Л.Березович
Уральский университет

Две семантические реконструкции

І. Иван да Марья: к интерпретации образов севернорусского дожинального обряда

В картотеке Топонимической экспедиции Уральского университета, на базе которой в настоящее время создается Словарь говоров русского Севера, зафиксированы лексемы **иванушка** (варианты **ванька**, **ванюшка**, **иванушко**) и **марьюшка** (варианты **манька**, **машутка**) в значениях, соответственно, 'дожинальный сноп'¹ и 'пучок березовых (реже ольховых) веток, которым выгоняли мух и подметали избу перед внесением дожинального снопа' Эти лексические единицы, представляющие несомненный этнолингвистический интерес, не отмечены ни одним из известных диалектных словарей; отсутствуют они и в подробном исследовании О.А.Терновской, посвященном лексике обрядов жатвенного цикла и основанном на обширной этнографической и лингвистической литературе². Данная статья содержит попытку семантической интерпретации наименований ритуальных предметов севернорусского дожинального обряда.

Интересующие нас лексемы имеют достаточно четкий замкнутый ареал распространения: юго-восточная часть Белозерского района (Бечевинский, Глушковский, Гулинский сельсоветы) и граничащая с ней юго-западная часть Кирилловского района (Иваноборский, Мигачевский сельсоветы) Вологодской области.

¹ На русском Севере в последнюю очередь обычно производилась уборка овса, поэтому дожинальным снопом был последний овсяный сноп.

² См.: Терновская О.А. Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла: Материалы к словарю // Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточнославянские параллели. М., 1977. С. 77–131.

Приведем некоторые из контекстов, описывающих обрядовые действия с **иванушкой** и **марьюшкой**: *Овес жали – последний сноп завяжут – ваньку, а к ваньке маньку сделают – веничек из березы* (Кир, Васильево); *Иванушку сожнем, пояском аленьким подвяжем, в избу несем. Веток березовых наломам в избе подмести – этта марьюшка. Потом ей платочек этакой детишки ладили да с иванушкой в угол ставили, стояли они, как парень с девкой* (Бел, Каргулино); *Последнюю горсть овса завьют, наверх крестик из овса: это иванушка; из ольхи веничек сделают – это марьюшка. Марьюшкой обметают все да приговаривают:*

*Коню – голова,
А Илье – борода,
Кыште, мухи, вон,
Теперь Иванушка в дом,
Хозяину – сила,
Нарядчику – кила,
Ваша очередь отошла,
А наша подошла.*

Иванушку и марьюшку в угол ставили до Покрова, в Покров скотину закармливают, по горсте дают (Кир, Никольское); *Принесут ванюшку и машутку домой, машуткой все обметают и приговаривают:*

*Все мухи долой,
Пришел хозяин домой.*

Ванюшка до Покрова и стоит, скотине скормят (Кир, Пестерево); *Последнюю горсть в полосе оставляли на иванушка, а к нему веничек из березы делали – марьюшку. Месяц они в избе стоят* (Кир, Домниково); *Последний сноп на ваньку дожинали, потом этого ваньку в дом вносили, все серпы в него втыкали* (Бел, Задняя); *Иванушка свяжут, а потом девки колоски из него таскали, гадали о женихе* (Бел, Чикиево); *Манька – веник березовый, всё дома им опахивали, пыль снимали* (Бел, Орлово) и т.д.

Воссоздаваемые контекстами (конечно, неполно) элементы структуры дожинального обряда – придание послед-

нему снопу антропоморфного облика, втыкание в него серпов, гадание по вытягиваемым из этого снопа колосьям, установка снопа в переднем углу, изгнание мух с помощью специального веника перед (после) внесением снопа в избу, скормливание его скотине в праздник Покрова Богородицы (1 октября) и т.д. – характерны для севернорусской зоны³. Не отмечена в литературе лишь такая специфическая черта интересующего нас обряда, как параллелизм некоторых обрядовых действий со снопом и с веником (придание антропоморфного облика, установка в переднем углу), который объясняется переносом действия с одного ритуального предмета на другой. Очевидно, перенос осуществляется в направлении **сноп** → **веник**: антропоморфизация снопа производится не только и не столько на манипулятивном (подпоясывание), сколько на вербальном уровне (словесно-формульная традиция, как известно, наиболее эффективно консервирует архаику): ср. обращения к снопу типа ну, *Иванушка, пожалуй в избу* (Бел, Чикиево); речевые формулы, содержащие олицетворение: *последний Ванька пришел* (Бел, Бакино), *ой, сегодня мы Иванушка схватим* (Бел, Десятовская)⁴; наконец, чествование

³ См.: *Ефименко П.С.* Матеріали по етнографіи русскаго населенія Архангельской губерніи. М., 1877. Ч.1: Описание внѣшняго и внутренняго быта. С. 143–144; *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 69–74; *Пропи В.Я.* Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. Л., 1963. С. 61–67; *Терновская О.А.* Ареальная характеристика восточнославянской дожинальной обрядности // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1977. С. 221–227; *Терновская О.А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла: Материалы к словарю. С. 92–94, 111–115; *Терновская О.А.* К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981. С. 141; и др.

⁴ Ср. идиомы типа *схватить волка, петуха, зайца, козла* и т.п. ‘сжать последние колосья’, широко распространенные в языках народов Западной Европы (*Фрэзер Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980. С. 495–514).

его как хозяина дома: *Все мухи долой, пришел хозяин домой*⁵. В то же время по отношению к венику вербальный ряд в ритуале не представлен (за исключением имени этого предмета), а на уровне манипуляций может проявляться некоторая вариативность: 1) веник не ставится вместе со снопом в передний угол; 2) веник разрушается, отдельные ветви втыкаются в сноп: *Иванушка на божницу ставили, а марьюшку по веточкам раздирали и в него втыкали* (Бел, Силькино); 3) веник вообще не используется как ритуальный предмет, но “память” о нем сохраняется в традиции украшения снопа березовыми ветвями: *Кончишь жниву – ваньку свяжешь, бересту натыкаешь, березки – и поставишь его в хату в передний угол* (Бел, Ямская). Вариативны собственно обрядовые функции веника: по сути, можно говорить о двух разных ритуалах с участием этого предмета – ритуале изгнания мух и ритуальном метении дома (иногда происходит наложение этих ритуалов). Возможно, метение избы как ритуальное действие вторично и возникло из-за забвения ритуала изгнания мух и последующего наделения веника его “обычными” функциями, а также вследствие взаимодействия с ритуалами метения дома, сопровождающимися уничтожением веника или мусора, которые весьма значимы не только в календарной обрядности (на Пасху, Троицу, Ивана Купалу, Чистый четверг и др.)⁶, но и в похоронной, семейной, свадебной⁷.

Итак, обрядовые действия со снопом достаточно структурированы и устойчивы, чего нельзя сказать о манипуляциях с веником. Это естественно: сноп является главным

⁵ О.А.Терновская указывает, что упоминаемые при изгнании мух хозяева “оказываются в равной мере реальными (хозяева, возвращающиеся с полевых работ) и мифическими (хозяин – сноп, ветвь, полевой, домовый)” (Терновская О.А. Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла: Материалы к словарю. С. 93).

⁶ См.: Терновская О.А. К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. С. 147.

⁷ См.: Виноградова Л.Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности: (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 35–37.

“действующим лицом” обряда, а веник – второстепенным. Функциональная “второстепенность” веника подтверждается предположением О.А.Терновской о том, что в северных областях, где жатва оканчивается позднее, обычай выгонять мух при дожинках мог появиться вследствие смешения двух обрядов: дожинального обряда и ритуала похорон насекомых, который по всей великорусской территории приурочивался к 1 сентября по старому стилю – дню Симеона Столпника⁸. Поэтому действия с веником могут и вовсе забыться, ср. утверждение одного из информантов (Бел, Верегонец) о том, что двойное наименование **ванька с манькой** относится именно к снопу (об участии веника в ритуале информант не помнит). Вероятно, в силу этих же причин названия снопа на данной территории отмечены 23 раза, а веника – 7 раз.

Закончив описание обрядовых действий, которое понадобится для дальнейших рассуждений, перейдем к интерпретации названий ритуальных предметов.

Пара **Иван-да-Марья** (как в ономастическом, так и во вторичном, апеллативном употреблении⁹) не раз привлекала внимание этнолингвистов. Известно, что в славянских купальских обрядах выступает имеющий двойную окраску цветок **иван-да-марья**, в который, по легенде, были превращены брат и сестра, совершившие инцест. Вяч.Вс.Иванов и В.Н.Топоров в исследовании, посвященном реконструкции образов купальской обрядности¹⁰, указывают, что пару **Иван-да-Марья** можно возвести к более древней паре типа **Купала-да-Марья** и восстановить на этой основе мотив брачного поединка огня и воды, при этом в “Марье русских и других славянских купальских песен отражен прототип, связанный со

⁸ См.: Терновская О.А. Ареальная характеристика восточнославянской дожинальной обрядности. С. 226–227.

⁹ Заметим, однако, что в мифе различия между ономастическими и апеллативными единицами (коль скоро последние являются обозначениями сакрально значимых, а потому принципиально индивидуализированных предметов) практически снимаются.

¹⁰ Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 217–243.

смертью (и водой-морем) и выраженный соответствующей формой (***mer-**, ***mor-**), а в Иване – прототип близнеца, связанного с жизнью и огнем”¹¹. В конечном счете, как следует из статьи, данная пара является трансформацией героев мифа о борьбе Громовержца со Змеем.

Другие исследования, где затрагивается этот бином (или имена **Иван** и **Марья**, взятые по отдельности), устанавливают генетическую связь тех или иных трансформаций интересующих нас персонажей с образами купальской обрядности. Так, А.К.Байбурин, описав обряд закладки первого венца дома в Московской области, указывает, что обязательное участие в этом действе мужчины и женщины с именами **Иван** и **Марья** является примером реминисценции купальских образов в строительном ритуале: операция соединения бревен в венец связывается в народном сознании с сюжетом инцеста¹². Н.И.Толстой, рассматривая полесско-волынско-словацкую параллель **иван** ‘аист’ и отмечая причастность аиста к воде, связывает наименование аиста с именем Ивана Купалы¹³. С.Утешены, комментируя южнорусские названия божьей коровки, образованные от основы **иван**, связывает их с купальскими обрядами и с функцией гаданий о женихе¹⁴. О.А.Терновская развивает это положение и устанавливает, что набор обозначений божьей коровки, основанных на принципе биннома (типа **Иван-да-Марья**, **калина-малина**, **солнышко-ведрышко** и т.д.) “тождественен совокупности приобретающих с течением времени статус поэтических штампов терминов (с точки зрения синхронии, многие из них являются свадебными эпитетами в собственном смысле слова), репрезентирующих набор персонажей и инвентарь реалий ритуала

¹¹ Там же. С. 230.

¹² См.: Байбурин А.К. К описанию структуры славянского строительного ритуала // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 210–211.

¹³ Толстой Н.И. **Иван-аист** // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 115.

¹⁴ Утешены С.Л. Названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в Общеславянском лингвистическом атласе // Общеславянский лингвистический атлас, 1975: Материалы и исследования. М., 1977. С. 26.

летнего солнцестояния”¹⁵, при этом лексема **Иван** кодирует такой персонаж, как “жених”, а лексема **Мара (Марья)** – “невеста” Таким образом, в названиях божьей коровки в свернутом виде представлен сюжет свадьбы Солнца.

Как явствует из этого выборочного и далеко не полного перечня исследований, Иван и Марья не только являются главными героями основного ритуала годового цикла славян¹⁶, но и выступают в ряде трансформаций, относящихся к различным предметным сферам, что подчеркивает архетипическую важность этих персонажей в мифологической картине мира. В то же время судьба слова в языке не может сводиться к постоянному воспроизведению архетипа – это особенно верно для мифологической лексики, имеющей необратимую, жестко “стадиальную” семантику и способной при последующих реализациях наделяться новой, “светской” мотивировкой. Поэтому архетип не обладает статусом этимона, обязательной первопричины названия; по отношению к данной реализации имени это лишь одна из ряда предполагаемых мотивировок, отличающаяся от других большей глубиной. Следовательно, при семантической интерпретации имени необходимо выявить спектр возможных мотивировок – от а р х е т и п и ч е с к о й (а она может быть не единственной) до т и п о в ы х современных.

Вначале попытаемся реализовать “архетипический” подход, в рамках которого следует установить имена персонажей, которые стоят за интересующими нас наименованиями ритуальных предметов. Специфика реалий подсказывает,

¹⁵ Терновская О.А. Еще раз о божьей коровке: (к проблеме взаимосвязи макро- и микроструктур) // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тез. и предвар. материалы к симпозиуму. М., 1988. Ч. 2. С.70.

¹⁶ Отметим, что западноевропейские аналоги интересующего нас номинативного бинама также могут быть связаны с ритуалом летнего солнцестояния. Ср., например, португальскую пару **Жуан** и **Мария** – мужчина и женщина, которые в ночь накануне праздника Иоанна Крестителя (= рус. Ивана Купалы) исцеляли больных детей. См. об этом: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – XX в.): Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 50.

что их названия наиболее логично рассматривать в двух плоскостях, в двух сопоставительных рядах: календарном (хрононимическом) – в связи с обозначениями самих ритуалов и в предметном – в ряду наименований сакральных предметов как дожинального, так и других календарных обрядов.

Обратимся к линии календарных сопоставлений. Возможность таких сопоставлений обусловлена существованием устойчивых метонимических моделей ‘наименование ритуала’ ↔ ‘название ритуального предмета’ и ‘наименование ритуала’ ↔ ‘имя мифологического персонажа’, что позволяет названию праздника выступать одновременно в двух ипостасях – как хрононим и как имя мифологического персонажа, иногда воплощаемого в виде ритуального предмета, ср., например, **коляда** ‘рождественский сочельник’ → ‘пучок колосьев, вносимых на Рождество в дом’, ‘мифологический персонаж’¹⁷ (сходный набор значений имеют такие термины, как **Масленица**, **Семик**, **Купала** и т.п.). Будучи “подвижным” праздником, зависящим от меняющихся обстоятельств (в первую очередь, погодных), дожинки, казалось бы, не соотносятся напрямую с тем или иным хрононимом. Однако косвенные связи просматриваются. Весьма любопытные варианты названия ритуала окончания жатвы – **воспожѣнки** (СРНГ V, 142), **оспожинки** (СРНГ XXIV, 51), **спожѣнки** (Даль I, 386) указывают на факт контаминации лексем **пожѣнки** и **госпожѣн день** – день Успения Богородицы, 15 августа по старому стилю (ср. **госпожа** ‘Богородица’ – Даль I, 386). Ср.: “день этот называют **госпожѣн день** или **госпожѣнки**, а по случаю уборки в это время хлеба и по созвучию также **оспожинки**” (Даль I, 386); здесь же отмечается, что на русском Севере, где уборка урожая происходит позднее, чем в средней полосе России, термином **госпожѣнки** может обозначаться день 8 сентября по ст. ст. – Рождество пресвятой Богородицы. Та-

¹⁷ См.: Толстая С.М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы. М., 1989. С. 226.

ким образом, период окончания жатвы (конец августа – начало сентября) оказывается тесно связанным с образом девы Марии. На это указывает О.А.Терновская, отмечая факт тяготения хрононима **бабье лето**, соотносящегося с моментом окончания жатвы, к праздникам культа Богородицы; показательны в этом плане поверья западных славян о небесной пряже – панне Марии, пряжа которой в это время падает на землю¹⁸; ср. также немецкое название периода начала сентября – **Марьиная пряжа**¹⁹. В этой связи немалый интерес представляет зафиксированная ТЭ в Приморском районе Архангельской области идиома **марьиная страда** ‘пора окончания уборки зерновых’ (*Марьиная страда о сентябрь живет. Марьиная страда ныне, скоро борода* – Прим, Пушлахта), которая напрямую соотносит дожинки с именем Девы Марии. Отсюда вытекает возможность переноса этого имени на ритуальный предмет дожинального обряда.

Что касается Ивана, то и по отношению к нему можно найти хрононимический коррелят – день Усекновения главы Иоанна Крестителя (29 августа по старому стилю), называемый в русских говорах **Иван Постный (Тощий)** (СРНГ XII, 530)²⁰. Приведем одно свидетельство, которое, возможно, указывает на связь хрононимических Ивана и Марьи в народном сознании, ср. поговорки о голоде и бедности: *В брюхе Иван Постный да Марья Икотишина (Леготишина)* (Перм)²¹, *В одном кармане Иван Тощий (или Постный), в другом – Марья Леготишина*²². Олицетворение голода и бедности

¹⁸ См.: Терновская О.А. Бабье лето: Из “Этнолингвистического словаря славянских древностей” // Русская речь. 1988. № 5. С. 124–125.

¹⁹ Русский народ: его обычаи, предания, суеверия и поэзия / Сост. М.Забылиным. М., 1880.

²⁰ Возможны взаимодействия этого хрононима с названиями других праздников культа Иоанна Крестителя: по сообщению П.С.Ефименко, на Пинеге Иван Купала называется Постным (*Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. С. 142.*).

²¹ См.: Подюков И.А. Народная фразеология в зеркале народной культуры. Пермь, 1991. С. 112.

²² Даль В.И. Пословицы русского народа. М., 1957. С. 91.

в образе Ивана Тощего естественно, так как 22–29 августа (**Иванова неделя**) – неделя строгого поста (СРНГ XII, 55). Образ Марьи Икотишны (Леготишны), очевидно, свидетельствует о сходных коннотациях в восприятии дня Успения Богородицы: перед этим днем был двухнедельный Успенский пост. Конечно, нельзя исключать и возможности чисто ассоциативного притяжения Марьи Икотишны (Леготишны) к Ивану Постному. Взаимодействие этих хрононимов подтверждается также наличием лексемы **оспосын (оспоссын) день**, обозначающей как день Успения Богородицы, так и день Ивана Постного (СРНГ XXIV, 51): облик этого слова можно объяснить не только с точки зрения диалектной фонетики (**ж ~ с**), но и аттракцией **оспожин → пос(т)ный**. Существенно и то, что на некоторых территориях день Ивана Постного совпадает с дожинками (Арх: Прим – ТЭ; Зап. Сибирь)²³. Вообще в пословицах и поговорках, а также другого рода текстах, связанных с календарным циклом, персонажи, олицетворяющие смежные по времени праздники, нередко оказываются ситуативно объединенными. Сказанное выше делает допустимым предположение об участии хрононимов ***Марьин (госпожин) день** и **Иван Постный** в наименовании ритуальных предметов.

Однако этим не исчерпываются возможности хрономических сопоставлений. Приведенный выше обзор литературы, где отрабатывается “купальская” версия происхождения ряда значений лексем **иван** и **марья**, подсказывает возможность такого сопоставления и применительно к нашему случаю. Вероятно ли взаимодействие купальской и дожинальной обрядности – ведь эти праздники разделены почти двухмесячным интервалом?

В обрядовом календаре у разных народов отчетливо проступает следующая компенсаторная закономерность: в зоне расцвета одного ритуала наблюдается угасание другого, функционально сходного, в то время как в соседней зоне картина нередко оказывается противоположной (ср. подобные

²³ Там же. С. 91.

“перевертыши” в отношении Купалы и Троицы у украинцев и русских: у первых наблюдается вырождение троичных ритуалов в пользу купальских, а у вторых – наоборот). Такого рода особенности проявляются и в календарной обрядности русского Севера: по данным ТЭ, например, в мезенской зоне, а также на Зимнем и Летнем берегах Белого моря информанты с недоумением относятся к вопросам о дожинках, характеризуя окончание жатвы как заурядную трудовую процедуру, но здесь до сих пор ярки воспоминания о праздновании Ивана Купалы; в белозерско-кирилловской зоне (ареале распространения интересующих нас названий) практически отсутствует купальская обрядность, но хорошо восстанавливаются элементы дожинальной. Таким образом, можно допустить для этой зоны вероятность перенесения элементов купальского обряда на дожинальный.

В этой связи весьма показателен параллелизм между купальскими ритуалами и дожинками на уровне манипуляций с веником. Ср. записанные ТЭ контексты, описывающие обрядовые действия с веником накануне Ивана Купалы в мезенской и поморской зонах: *Стары-то люди были – нахвоцуются в Ивандень и бросят веник в воду. Умру в этот год – потонет веник, а уплывет – жить буду* (Леш, Кеслома); *До Иваньдня венички не ломали, иванский веник первый был. Его в передний угол ставили, а то под матицу вешали* (Мез, Тимощелье); *Иванский веник счастливой, его наряжали, поясok красивой подвязывали, под матицу вешали на счастье. По ёму гадали, где молодым строиться: куды иванский веник приплывет, там избу ставить* (Мез, Нижа); *Иванский веник полезный, им мух выгоняли, хвостали по избе-то* (Прим, Летняя Золотица)²⁴; *Ивански венички счастливы, ребятишки новой раз куклу из*

²⁴ Ср.: в Плесецком районе Архангельской области купальские травы использовались для изведения насекомых: *крапива в дом, а клоп вон* (Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX – начало XX в. М., 1979. С. 258); в Олонецкой губернии в Иванов день изгонялись тараканы и клопы (Терновская О.А. Ареальная характеристика восточнославянской дожинальной обрядности. С. 226).

иванского венчика делали, одёжку ей ладили (Прим, Яреньга). Как видно из контекстов, иванский веник обладает ярко выраженными сакральными чертами: ему придается антропоморфный облик, он помещается в передний угол, наделяется особыми лечебными свойствами, используется для гаданий и т.п. Попутно отметим весьма любопытный факт: употребляясь для указания на место будущего жилья²⁵, веник заменяет более обычное в таких случаях бревно: “Многие церкви, с основания которых начинались поселения, ставились на местах, куда приплывало спущенное на воду бревно (древний обычай – жребий, известный у народов Северной Европы)”²⁶. Другой функциональный синоним веника – венок известен как средство для гаданий о судьбе на Троицу.

О силе “судьбоносных” свойств веника свидетельствует записанная ТЭ в Мезенском районе Архангельской области идиома **ломать веники** ‘гадать о женихе’. Это выражение обозначает родовое понятие, объединяющее разные виды гаданий. Ср. контексты: *На Рождество девками на парней загадывали. Девки, айда ломать веники! Суженого окликали, собак слушали да, в байну бегали да* (Мез, Нижа); *Айда веники ломать! В байне ж... заголяли, чтоб жених погладил* (Мез, Долгощелье). Данная идиома, как видно из контекстов, носит эвфемистический характер, употребляясь только при обращении к подругам, – очевидно, эвфемизация связана с необходимостью скрыть от потенциальных женихов характер предпринимаемых девушками действий. Вероятно, своим происхождением это выражение обязано купальским гаданиям с помощью веника – а затем произошло метонимическое расширение семантики.

²⁵ Мезенский контекст – не единственное свидетельство такого использования веника: в районе озера Воже (Арх: Кон; Влг: Кир) бытует целая серия топонимических легенд, объясняющих выбор места для строительства той или иной деревни “указанием” веника, приплывшего сверху по реке (ТЭ).

²⁶ *Бернштам Т.А.* Русская народная культура Поморья в XIX – нач. XX в.: Этнографические очерки. Л., 1983. С. 182.

Таким образом, рассмотренные нами действия с веником в мезенской и поморской зонах накануне Ивана Купалы – почти зеркальное отражение соответствующих дожинальных процедур в белозерско-кирилловской зоне. Сходны и другие элементы купальского и дожинального обрядов. Трудно однозначно определить причины этого сходства: во-первых, оно может носить генетический характер (разложение некогда единого ритуала, направленного на продуцирование плодородия); во-вторых, типологический (независимое развитие функционально сходных ритуалов); в-третьих, контактный (перенос). Если верно первое или последнее предположение, то можно говорить о единстве или перенесении имен героев купальского обряда на дожинальный.

Перейдем ко второму ряду сопоставлений – “предметному”, пытаясь найти для интересующих нас лексем “тезок” среди наименований ритуальных предметов других обрядов (отчасти предметный уровень был затронут выше при анализе представлений, связанных с купальскими вениками). В этой связи представляет интерес название троицкой березки (ритуального предмета троцкого обряда) – **марьюшка**, зафиксированное ТЭ в Тугулымском районе Свердловской области: *В Троицу березку наряжают, как платье у ей сделают, марьюшкой зовут березку-то. А колды к реке идут венки развивать – марьюшку разболют и бросают в реку* (Туг, Двинская); *Марьюшку в платте оденут, все у ей, как у бабы. Платочек завяжут и в воду бросают* (Туг, Щелконогова). Не случаен тот факт, что ритуальные предметы как дожинального, так и семицко-троцкого обряда связаны с березой. Известно, что это дерево играет важную роль в верованиях славян. Исключительное внимание к березе В.Я.Пропп объясняет тем, что береза является первым распускающимся весной деревом, вследствие чего ей приписывалась особая сила роста и плодородия; завивание березки на Троицу – способ уловления и сохранения силы роста²⁷. Д.К.Зеленин считает,

²⁷ См.: Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. С. 59–61.

что почитание березы в славянской календарной, свадебной и строительной обрядности – отзвук матриархального тотемизма²⁸. Фетишистская суть верований, связанных с березой, подтверждается тем, что Семик был днем поминовения предков, а также антропоморфизмом в восприятии березы, проявляющимся как на манипулятивном уровне (березку украшали, наряжали, как девушку, приглашали в дом, ставили перед ней угощения и т.д.²⁹), так и на вербальном, ср. наименования троицкой березки: **кума** (Даль II, 217), **гостейка** (СРНГ VII, 91), **баба**, **девушка**³⁰.

Дополнительный штрих в эту картину вносит лексема **кукушкины (кукушкины) слёзы** (параллельное название **марьины слёзы**) в значении ‘красные пятнышки на листьях березы’, отмеченная ТЭ в Мезенском районе Архангельской области: *Кукушкины слезы у ей, будто брызгал кто* (Мез, Кимжа); *Кукушкины слёзы на березе, с кукушкиныма слезама веников не ломай, таки красны, как брызги набрызганы* (Мез, Тимощелье); *Веники режем на Ивандень: смотри, чтобы не было марьиных слез, а кто кукушкиныма слезама назовет* (Мез, Кимжа). Кроме вполне обычной метафоры (‘рябое оперенье кукушки’ → ‘пятна на листьях березы’) и взаимодействия с названием травы **кукушкины слёзы**, которая тоже имеет темно-бурые пятна на листьях, здесь можно увидеть весьма любопытное притяжение образов кукушки и березы, опосредованное образом Марьи. Неслучайность такого притяжения подтверждается существованием попарной связи **берёзка – марьюшка** (ср. тугулымскую лексему) и **кукушка – марьюшка** (ср. самовеличание кукушки душой Марьюшки,

²⁸ См.: Зеленин Д.К. Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Изв. Акад. наук. Сер. 7, отд. обществ. наук. Л., 1993. № 6. С. 624–628.

²⁹ См.: Шاپовалова Г.Г. Майский цикл весенних обрядов // Фольклор и этнография: Связь фольклора с древними представлениями. Л., 1977. С. 104–106; Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. С. 206–212.

³⁰ См.: Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – нач. XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 175.

характерное для песен обряда крещения и похорон кукушки: – *Ты, кукушка ряба, ты кому же кума? – Я – кума Марьюшке, я – душа Марьюшке, я кумушка-подруженька вам*³¹).

Эти факты – если оценивать их с точки зрения “архетипического” подхода – свидетельствуют о том, что березка и кукушка являются, соответственно, растительной и животной ипостасью некоего женского существа по имени Марья.

У лексемы **иванушка** “тезки” среди наименований ритуальных предметов русских обрядов отсутствуют – ср., однако, немецкое соответствие: **иоганн** – название букета лечебных трав, переплетенных цветущей рожью; один из крестьян в Бранденбурге должен был скакать верхом с этим букетом в руках через всю деревню в канун дня св. Иоганна³². В плане интересующих нас сопоставлений любопытна также лексема **ероха** ‘первый сноп’ (Арх: Леш)³³. Отраженный в этом слове корень **ер-** / **яр-**, по мнению С.И.Дмитриевой, выводит на образ бога Ярилы, считающегося языческим предшественником Ивана Купалы. “Можно с уверенностью поставить знак равенства между Купалой и Ярилой”³⁴. Интересно также сле-

³¹ Терновская О.А. Обряд крещения и похорон кукушки с точки зрения принципа заклінательного біннома // Этнолінгвістика тэкста. Семіотыка малых форм фольклора: Тез. і прэдвар. матэрыялы к сімпоз. М., 1988. Ч. 1. С. 112. Показательную конкретизацию этого мотива дает другая кумильная песня: – *Ты, кукушка ряба, кому ты кума? – Я, кумушки-голубушки, Богородице кричу.* (Берніштам Т.А. Обряд “крещение и похороны кукушки” // Матеріальная культура і міфалогія. Л., 1983. С. 199).

³² Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – XX в.): Летне-осенние праздники. С. 127.

³³ См.: Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского севера. М., 1988. С. 42.

³⁴ Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. С. 252. Вывод о соответствии **Ярила** – **Купала** подтверждается рядом фактов: праздник Ивана Купалы в среднерусских областях называется **Ярили́н день** (Берніштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – нач. XX в. С. 179); в Пошехонье существует обычай за неделю до Иванова дня отмечать молодого Ярилу, а перед самым Ивановым днем праздновать старого Ярилу (Померанцева Э.В.

дующее обстоятельство: представление об Иване Постном, речь о котором шла выше, не отраженное в названиях ритуальных предметов, “материализовалось” в образе фантастического существа, живущего, по уральскому поверью, в огороде: *В огороде-то Иван Постной, не ходите. Ребятишек пугать – кака-нибудь старушка срядится, шубу навыворот надеет – вот и Иван Постной* (Свердл: С-Лог – ТЭ). Это симптоматично: мифологические персонажи, изображаемые ряжеными, на другом этапе “материализации” нередко воплощаются в виде антропоморфных ритуальных предметов (например, Масленица, Купала и т.д.).

Заканчивая ряд предметных сопоставлений, отметим, что традиция изготовления парных обрядовых чучел (“мужского” и “женского”) с их последующим чествованием и / или уничтожением имела довольно широкое распространение и приурочивалась к различным ритуалам – не только к дожинальным, но и купальским, троицким и т.п.³⁵ Эти чучела либо оставались безымянными, либо наделялись именами, которые могли совпадать с названием соответствующего праздника или быть “родовыми” обозначениями (например, дед – баба).

Итак, анализ приведенных хрононимических и предметных параллелей с позиций “архетипического” подхода делает возможной попытку восстановить то мифологическое

Ярилки // Сов. этнография. 1975. № 3. С. 198); в Ярославской губернии во время Ивана Купалы лепили чучела Ярилы и Ярилихи (Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. С. 250) и т.д.

³⁵ См.: Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. С. 205–205; Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Мотив “уничтожения – проводов нечистой силы” в восточнославянском купальском обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 108–109; Толстая С.М. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982. Т. 15. С. 72–89.

имя, которое дает представленный выше “диапазон рассеяния”³⁶.

Линия Марьи через хрононимическое сопоставление выводит на мотив Богородицы – и это косвенно подтверждается предметным рядом, связывающим представления о кукушке, троицкой березке и дожинальном венке. Линия Ивана выводит на образ Иоанна Крестителя, Предтечи (народное прозвище – Иван Купала). Фольклорные тексты свидетельствуют о том, что фигуры Иоанна Крестителя и Богородицы Марии нередко ситуативно объединяются в народном сознании – ср., например, заговорную христианизированную формулу: *Стой, стрела, не ходя до меня, а подите, стрелы, чрез деву Марию и чрез главу Иоанна Крестителя...*³⁷. В этой связи чрезвычайно интересна приведенная В.Н.Добровольским легенда, объясняющая происхождение народного названия растения вероники лекарственной – **иван безголовый**: “Девка обрубилa некоему Ивану голову. Иван пошел на жалобу к Богородице, неся свою голову на копье. Богородица превратила Ивана в синий цветок вероники”³⁸. Отсеченная голова – ярчайший признак, позволяющий идентифицировать “некоего Ивана” и Иоанна Крестителя³⁹. Перед нами творение “нового мифа” на базе установления вторичных связей между персонажами.

В рамках нашего исследования трудно говорить о более глубоких, дохристианских соответствиях для данной пары. Это должны быть какие-то умирающие и воскресающие божества растительности и плодородия (ср. европейское пове-

³⁶ Топоров В.Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 144.

³⁷ Елеонская Е.Н. Къ изученію заговора и колдовства въ Россіи. М., 1917. Вып. 1. С. 49.

³⁸ Добровольский В.Н. Смоленскій этнографическій сборникъ. СПб., 1881. Ч. 1. С. 379.

³⁹ Ономазиологическая значимость образа “головы Ивана” поддерживается наличием названий растений **иванова голова** (СРНГ XII, 55), **иван головастый** (Свердл: Тут – ТЭ).

рье о том, что “в зерне живут два духа, один – мужского, другой – женского пола”⁴⁰) – Ярила? Мара? Такие параллели по отношению к интересующим нас персонажам проводились⁴¹, однако в нашем случае в этом нет смысла, так как подобное установление “этимона” не может быть подтверждено языковым материалом (т.е. невозможно установить, являются ли христианские имена первоименами персонажей дожиального обряда или же имела место христианская перекодировка уже существовавших языческих имен).

Попытаемся взглянуть на анализируемые названия с синхронических позиций. В сознании современного носителя русского языка **Иван** и **Марья** – ‘некий мужчина’ и ‘некая женщина’, ‘мужчина и женщина вообще’, ‘имярек’ Такое восприятие отражено как в текстах – от пословиц и поговорок типа *Иван Марье обычный друг, Иван был в Орде, а Марья вести рассказывает, Иван Марья не слушается, сам приказывать горазд*⁴² до современной песни (*Иванами да Марьями гордилась ты всегда...*) или кинофильма (ср. кинопритчу А.Кончаловского “Любовники Марии”, где главные герои носят имена **Иван** и **Мария**), так и в отдельных номинативных единицах, ср.: **иваны** ‘русский народ’, **русский Иван** ‘любой русский’, **марджа** ‘русская женщина’ и т.д. Характерен обычай до крещения называть детей соответствующего пола **Иван** или **Мария**⁴³: обозначения **иван** и **марья** здесь как бы перестают быть собственными именами, они существуют

⁴⁰ См.: *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. С. 505.

⁴¹ Ср., например, описанное в литературе притяжение (проявляющееся то в эстафете, то в смешении) христианского имени **Мария** и имени ее языческой предшественницы Мары: “Богородица будучи высшей и единственной женской “инстанцией” в христианской религии, должна была продолжить жизнь верховного женского языческого божества с теми же функциями” (*Бернштам Т.А.* Обряд “крещение и похороны кукушки” С. 199).

⁴² *Даль В.И.* Пословицы русского народа С. 705, 689, 683.

⁴³ См.: *Гура А.В., Терновская О.А., Толстая С.М.* Программа полесского этнолингвистического атласа // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983. С. 24.

д о и м е н и – как родовые понятия. Отметим, кстати, что психологический субстрат восприятия этих имен в паре содержит представление о Марии скорее как о девушке, невесте (а не замужней женщине), а об Иване – как о юноше, женихе⁴⁴; возможно, такой подтекст навеян образностью свадебных песен, где **Иван** и **Марья** традиционно обозначают жениха и невесту.

Таким образом, имя фактически превращено в местоимение **Иван – Марья = Он – Она**. Ономасиологическая закреплённость этой ситуации подтверждается парными номинациями животных и растений: **ванька (ванечка)** и **марья (марьюшка)** ‘небольшие лесные птички’ (*Ванька с марьей есть – потки серые, у казака скрасна крылышки, а маточка без красного, они побольше воробья, на зиму улетают*, Арх: Леш – ТЭ); **иван** и **марья** ‘лесные цветы’ (*Иван – высока трава белая, а марья-то дак синенька*, Арх: Уст – ТЭ), ср. ономасиологически тождественную модель **жених** и **невеста** ‘разновидности комнатного растения колокольчики (**жених** – с голубой окраской, **невеста** – с белой)’ (Свердл: Верхот – ТЭ).

Показательны также мезенские варианты широко распространенной детской загадки-считалки **петушок или курочка** (захватив в щепоть метелку травянистого растения и проведя по ней снизу вверх, чтобы образовался своеобразный букетик, дети прячут его за спину и спрашивают друг друга: “Петушок или курочка?” Длинный “прямоугольный” букетик – **петушок**, короткий “треугольный” – **курочка**) – **ванька или манька, парень или девка** (ТЭ). Номинативный ряд **ванька (парень, петушок) – манька (девка, курочка)** мотивирован формой букетиков. Сходной символикой формы

⁴⁴ Быть может, вследствие этого топонимические **Иван** и **Марья** – в отличие от **Бабы** и **Деда**, например, располагаются на р а з н ы х берегах реки, напротив друг друга: скалы **Иван-щелья** и **Марья-щелья** – правый и левый берега р. Юла (Арх: Пин – ТЭ); ручьи **Иванручей** и **Марьяин Ручей** – впадают в озеро Выгозеро друг против друга (Арх: Прим – ТЭ).

обладают и предметы дожинального обряда – сноп⁴⁵ и пучок березовых веток. Вполне естественно, что ритуальная отмеченность этих предметов, манипулятивная антропоморфизация их могла вызвать стремление к наречению “кукол” именами. При этом имена **Иван** и **Мария** выступают как ономазиологические дублеты широко распространенных на разных территориях наименований последних снопов типа: рус. **баба**, **кумушка**⁴⁶, **дед**⁴⁷, блр. **баба**⁴⁸; ср. также чеш. **baba**, **děd**; с-хорв. **млада** ‘невеста’, итал. **la vecchia** ‘старуха’, анг. **maiden** ‘девушка’, **bride** ‘невеста’, **granny** ‘бабушка’⁴⁹ и др.

Таким образом, номинативные ряды **Иван – парень – жених – дед...** и **Мария – девка – невеста – баба...** свидетельствуют о предельной обобщенности семантики интересующих нас имен, сводимой к оппозиции “мужское – женское” Эта оппозиция универсальна – она всегда остается “связанной с человеком, привязанной к человеку” и в ее рамках может быть реализован “*puty a realia et per realia ad abstracta*”⁵⁰. Семантическая база этой оппозиции принципиально неисчерпаема, не имеет стадияльно-исторической закреплённости, а потому функционирование оппозиции не может быть жестко связано с “генной памятью” архетипа.

Высокая активность оппозиции “мужское – женское” нередко стимулирует появление недостающего члена оппозиции при заданности другого (чаще всего таким недостаю-

⁴⁵ Такое восприятие формы снопа отражено в загадках типа: *Маленький Афанасий травкой подпоясан (сноп)* (Даль В.И. Пословицы русского народа. С. 962).

⁴⁶ Терновская О.А. Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла. С. 79.

⁴⁷ Терновская О.А. **Борода** // Этнолингвистический словарь славянских древностей: Проект словника. М., 1984.

⁴⁸ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. С. 70.

⁴⁹ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – XX в.). С. 14, 85, 86, 189, 204.

⁵⁰ Цивьян Т.В. Оппозиция мужской / женской и ее классифицирующая роль в модели мира // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 89.

щим элементом оказывается женский персонаж). Ср. примеры такого рода среди названий мифологических существ: **Семик** – **Семичиха**, **Ярила** – **Ярилиха**⁵¹, **сивер** – **сивериха** (Арх: Леш – ТЭ), **баенник** – **баенница** (Арх: Прим – ТЭ), **шишимор** – **шишимора** (Влг: В-Уст – ТЭ), **Хохорь** – **Хохориха**, **некошной** – **некошиха**⁵² и т.п. При этом первичная языковая (точнее, грамматическая) реакция на имя-стимул впоследствии может быть подкреплена объясняющей легендой – с дорисовкой характеров, отношений между персонажами⁵³. Более того, техническая разработанность моделей в рамках оппозиций “мужское – женское” обеспечивает возможность их реализации даже при отсутствии семантического фундамента (пара по роду появляется у названий неодушевленных предметов, не обладающих антропоморфизмом). С этой точки зрения показательна номинативная пара **лед Василий** и **вода Василиса** (во время таянья снегов) (Арх: В-Т – ТЭ). Обозначение тающего льда именем **Василий**, вероятно, можно связать с образом Василия Капельника, в день которого (7 марта по ст. ст.) на севере “начинает капать с кровель” (Даль I, 167). В этом случае наречение воды **Василисой** может быть продиктовано лишь формальной логикой грамматического рода без какого бы то ни было семантического обоснования. Интересную вариацию этого мотива дает карельская загадка: *Весной Василей поехал. Василиса плачет. А он говорит: “Не плачь, Василиса, осень будет – тебя не забуду” (лед и берег)*⁵⁴. Разворачивание мотива в сюжет и отсутствие скрытых дено-

⁵¹ Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов С. 205.

⁵² Черепанова О.А. Типологическая и лингвистическая интерпретация некоторых элементов заговоров // Русский фольклор. Л., 1991. Т. 26: Проблемы текстологии фольклора. С. 149, 153.

⁵³ О такой разработке применительно к персонификации ветров **сивер** и **сивериха** см.: Березович Е.Л. Об одной группе севернорусских названий ветров // Язык и прошлое народа. Екатеринбург, 1993. С. 150–156.

⁵⁴ См.: Михайлова Л.П. Фараоны, девятые люди и другие жители Карелии // Родные сердцу имена: (Ономастика Карелии). Петрозаводск, 1993. С. 75.

татов непосредственно в тексте загадки снимает необходимость в строгой корреляции по роду между именами **Василей** и **Василиса** и “отгадками” **лед** и **берег**, однако тот факт, что имя **Василикса** может прилагаться к разным объектам (вода, берег), еще раз говорит о его ономаσιологической вторичности и производности от имени **Василий**⁵⁵.

Учитывая то, что имя **Марья** встречается в названиях ритуального предмета дожинального обряда гораздо реже, чем имя **Иван**, можно предположить, что оно появилось как “супплетивная” реакция по роду на имя мужского персонажа.

В заключение приведем довольно любопытную пару названий мифологических существ, живущих, по архангельскому поверью, в лесу, – **Иван Чародей** и **Марья Николавна**: *Заходишь в лес, говоришь: “Иван Чародей да Марья Николавна, дай заходу и выходу, и грибов, и ягод!”* (Леш, Карачелье – ТЭ). Интерпретация этих названий может быть различной, но они еще раз демонстрируют номинативную силу бинама **Иван-да-Марья**.

Подведем итоги. Мы имеем две возможности семантической интерпретации интересующих нас названий атрибутов севернорусского дожинального обряда, причем на данном этапе исследования достоверность обеих версий примерно одинакова. Одна возможность основана на предположении о том, что имя, отмеченное ритуальной значимостью, повторяет, воссоздает одноименный мифоним, имеющий статус сакрального прецедента. Эта идея лежит в основе реконструкций В.Н.Топорова, ср.: “Введение неких значимых для традиции имен, имеющих отношение к прецеденту..., положившему начало традиции, и мультиплицирование их на разных уровнях традиции (в том числе и профанических)

⁵⁵ Примеры мифологизации грамматического рода в народных верованиях см.: Толстой Н.И. Мифологизация грамматического рода в славянских народных верованиях // Историческая лингвистика и типология. М., 1991. С. 91–98; Топоров А.Л. К оппозиции мужское / женское в этнодиалектных текстах // Структура текста, 81: Тез. симпоз. М., 1981. С. 171–172; Цивьян Т.В. Оппозиция мужской / женской и ее классифицирующая роль в модели мира. С. 77–92.

обеспечивает ее преемственность”⁵⁶. В рамках “архетипического” подхода могут быть восстановлены мифологические имена, принадлежащие Богородице Марии и Иоанну Крестителю. Они фокусируют, объединяют тот тезоименный “диапазон рассеяния”, в который входят и названия севернорусских ритуальных предметов. Однако такой “экстенсивный”, по выражению В.Н.Топорова, способ использования имен, как представляется, может войти в некоторое противоречие с реализацией коммуникативной функции языка. Функционируя в мифологическом тексте, имя манифестирует определенный код, причем этот код замкнут на себя, “интравертирован”. Не зная мифологического кода, не представляя того мифологического континуума, в который включено имя, невозможно его адекватно интерпретировать.

Языковой код принципиально отличается от мифологического своей открытостью, “экстравертностью” – иначе были бы нарушены коммуникативные возможности языка. Миф всегда актуален, а язык еще и потенциален. Языку больше, чем какому бы то ни было иному феномену культуры, свойственна “потребность постоянного самообновления, того, чтобы, оставаясь собой, становиться другим”⁵⁷. Такое самообновление предполагает способность к установлению новых связей между словом и внеязыковой действительностью, которые могут быть интерпретированы сознанием носителей языка в синхронной плоскости, без ссылок на сакральный прецедент. Вышесказанное делает возможной версию о вторичном наделении антропоморфных ритуальных предметов именами **Иван** и **Марья**, реализующими предельно обобщенные семантические отношения (“он – она”).

Следует подчеркнуть, что обе семантические версии должны рассматриваться не как возникшие изолированно друг от друга, а как связанные отношениями преемственно-

⁵⁶ Топоров В.Н. Об одном способе сохранения традиции во времени. С. 143.

⁵⁷ Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры // Учен. зап. Тарт. ун-та. Тарту, 1971. Вып. 284. С. 144–166.

сти. Очевидно, причины высокой номинативной активности пары **Иван – Марья**, превращения ее в номинативное клише коренятся в архетипической значимости данных имен, в существенности той связи между ними, которая была заложена мифом. Сила трансформационного механизма языка заключается в его способности, взаимодействуя с мифом и впитывая в себя его элементы, подвергать их перекодированию, делать открытыми даже такие семантически консервативные, первоначально замкнутые на денотат структуры, как мифологические имена собственные.

II. Вороного коня в поле не видать

Идиом **вороного коня в поле не видать** (варианты: **вороного коня под кустом не видать**, **серого коня из-за огорода не видно**, **сивого коня в поле (под кустом) не видать**) ‘о наступлении темноты, сумерек’ зафиксирована ТЭ в Лешуконском, Мезенском, Приморском и Холмогорском районах Архангельской области, ср. контексты: *Затемнала я у Клавдеи, стало вороного коня в поле не видать* (Мез, Дорогорское), *Дни коротки, в десять часов сивого коня под кустом не видать* (Прим, Лопшеньга), *Темнает рано, темнина така сделается – вороного коня под кустом не видать* (Прим, Ластола) и др. Ср. также фразеологическую единицу **сива коня в поле не видно** ‘о быстром наступлении сумерек после Ильина дня (20 июля по старому стилю)’ (Арх: Пин⁵⁸; Влг⁵⁹). Образная основа этих идиом прозрачна, однако интересны переклички с другими фразеологическими выражениями и фольклорными текстами, восстанавливающие пласт представлений о народной картине мира, связанных с символикой коня.

Параллели к названным выше фразеологизмам обнаруживаются в русских народных сказках, где основные времен-

⁵⁸ См.: *Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии*. С. 179.

⁵⁹ См.: *Круглый год: Русский земледельческий календарь* / Сост., вступ. ст. и прим. А.Ф.Некрыловой. М., 1989. С. 286.

ные рубежи суток – рассвет, восход солнца и наступление ночи – связываются с образами трех всадников (соответственно белого, красного и черного), ср.: *Скачет мимо Василисы всадник: сам белый, одет в белое, конь под ним белый и сбруя на коне белая, – на дворе стало рассветать; Скачет другой всадник: сам красный, одет в красное и на красном коне, – стало всходить солнце; Едет опять всадник, сам черный, одет во все черное и на черном коне, подскочил к воротам бабы-яги и исчез, как сквозь землю провалился, – настала ночь*⁶⁰. Здесь просматривается связь с древнейшим представлением о коне или колеснице солнца (луны), характерным для мифологических систем многих народов (в частности общим для индоевропейцев).

Фразеология народного календаря свидетельствует о том, что образ коня применим не только по отношению к динамике временных промежутков в рамках суток, но и для осмысления смены времен года. Например, 11 сентября по старому стилю – день Феодоры Александрийской (Федоры-замочи хвосты): *На Федору лето кончается, осень начинается – В этот день осень ездит на гнедой кобыле*⁶¹; 15 ноября по старому стилю – день мученика Гурия: *Гурий на пегой кобыле* (Даль III, 549)⁶²; 17 ноября по ст. ст. – день св. Григория Неокесарийского: *Приехала зима на пегой кобыле*⁶³; ср. также пословицу *Весна и осень на пегой кобыле ездят*⁶⁴. Выбор мастей кобыл, на которых ездят времена года, мотивирован доминирующим цветом в природе в соответствующий сезон: гнедая (т.е. красно-коричневая) кобыла осени, вероятно, отражает зрительное впечатление от багряной листвы деревьев и опустевших полей; о пегой (т.е. пятнистой, пестрой) масти кобылы зимы В.И.Даль пишет: “грязь и снег” (Даль III, 549).

⁶⁰ См.: Народные русские сказки А.Н.Афанасьева. М., 1984. Т. 1. № 104.

⁶¹ См.: Церковно-народный месяцеслов И.П.Калинского. М., 1990. С. 218; Круглый год: Русский земледельческий календарь. С. 351.

⁶² См.: Церковно-народный месяцеслов. С.22.

⁶³ См.: Там же. С. 223.

⁶⁴ См.: Пословицы. Поговорки. Загадки. М., 1986. С. 289.

Дальнейшее развитие “лошадиная тема” получает в севернорусских идиомах, зафиксированных ТЭ: **сивка скачет** (**бежит** и т.д.) ‘о наступлении зимних холодов’ и **бурка скачет** (**бежит**) ‘о весенней оттепели’. Ср. контексты: *Сивка скачет – готовь малицу, сивка коль рано прибежит – холодна зима будет; Бурка скачет – вёшница будет, бурка прибежит – знать, зима ушла* (Арх: Мез). Более детализированные варианты этих фразеологизмов отмечены П.С.Ефименко в прошлом веке: “Когда открывается весна – то значит, что бурка идет на горку, а сивка бежит под горку, а когда наступает осень с морозами – то значит, что сивка (снег) идет на горку (нападет сверху), а бурка идет под горку (земля поступает под снег)”⁶⁵. В результате метонимических переходов с образом коня связывается уже не только и не столько представление о смене одного временного промежутка другим, сколько само погодное (природное) явление (сивка – снег).

Среди метеорологических явлений, кодируемых через образ коня, не только снег, но пар, роса. Ср. идиому, записанную ТЭ в Приморском районе Архангельской области: *От ключей парит – на белом коне ездят* (Прим, Луда), а также загадку о росе: *Зарится – Елёсиха на коня садится, светает – Елёсиха с коня слезает*⁶⁶. Данные метеорологические явления сродни друг другу своим динамизмом, яркой “метаморфозностью” (превращение воды в пар и наоборот)⁶⁷.

Эти выборочные примеры свидетельствуют о том, что образ коня – средство постижения абстрактного представле-

⁶⁵ См.: Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. С. 171.

⁶⁶ См.: Загадки / Подгот. изд. В.В.Митрофановой. Л., 1968. № 196.

⁶⁷ Вообще, в русских народных загадках конь (кобыла) кодирует многие природные и погодные явления, например, метель: *Вдоль села бежит кобыла весела, под конец хвоста висит полон кошель овса, бежит да потряхивает* (Круглый год: Русский земледельческий календарь. С. 407). Ср. также загадки, где скрытыми денотатами являются туман, гром и молния, снег, ветер и т.п., а также погода в целом: *Около села лошадка весела* (Даль В.И. Пословицы русского народа. С. 952).

ния о движении времени через конкретную пространственную символику (т.е. одна из реализаций универсальной модели “топос” → “хронос”), это воплощение идеи динамики, перемены, метаморфозы, будь то чередование светлого и темного времени суток, смена времен года или изменения в погоде.

Факты, приведенные нами, разнородны по своему языковому статусу: среди них есть текстовые, сюжетные структуры (загадка о Елѣсихе, сказочный фрагмент о всадниках) и единицы, оторвавшиеся от текста и приближающиеся к изолированным номинациям (**сивка (бурка) скачет, вороного коня в поле не видать**). Промежуточное положение занимает идиома **парит – на белом коне ездят** (неопределенно-личная форма сказуемого свидетельствует о забвении исходного текста). При этом прослеживается такая тенденция: если в текстовых структурах представлен как образ коня, так и образ всадника, то в отдельных номинациях всадник исчезает, остается только конь. Это говорит о дальнейшей языковой обработке исходного представления: образ всадника излишне “мифологичен”, он “удваивает” текст, выводит на сюжет – и тем самым ограничивает будущие переосмысления. Опуская образ всадника, язык устанавливает новые бытийные связи между образом коня и внеязыковой действительностью

Возвращаясь к идиоме, вынесенной в заголовок настоящей заметки, можно предположить для нее исходную мифологическую мотивировку (*прискакала ночь на вороном коне), которая сменилась бытийной – “стало так темно, что не видно (пасущегося в поле) вороного коня”